Untersuchungen
zur
Geschichte des Buddhismus

X.

# Zwei buddhistische Essays

von

**Nyāṇatiloka**

Sonderdruck aus der „Zeitschrift für Buddhismus"

OSKAR SCHLOSS VERLAG, MÜNCHEN-NEUBIBERG

# ZWEI
# BUDDHISTISCHE ESSAYS

VON

NYĀNATILOKA

1 9 2 4

OSKAR SCHLOSS VERLAG MÜNCHEN-
NEUBIBERG

# Über die buddhistische Meditation.

Von Nyāṇatiloka.

Ich bin mir der Schwierigkeiten bewußt, die die Darlegung dieses Themas bietet. Auch weiß ich, daß so manchem unter den Lesern dieser Zeitschrift diese Meditationspraxis noch eine „terra incognita" ist. Zudem kommt hier eine ganze Reihe von wichtigen termini technici in Betracht, die sich nur schwer in die deutsche Sprache übertragen lassen. Trotz alledem halte ich es für außerordentlich wichtig, über dieses Kerngebiet des alten Buddhismus Einiges zu sagen.

Die Meditation bildet die Grundlage der ganzen von Buddha gelehrten Erlösungs-Praxis. Diese Meditations-Methode wird auch heute noch in Ceylon, Burma, Siam und Kambodja von vielen Mönchen mit allem Ernste verfolgt. Man findet da noch Mönche, die tief im Walde lebend, einsam und abgeschieden um die Erlösung ringen; denn zur wirklichen Meditation ist die Einsamkeit ein unbedingtes Erfordernis.

Es leben da einige unter Bäumen, andere in Höhlen, andere in kleinen Hüttchen; andere wieder in Felsengrotten oder Schluchten, auf dem Leichenfelde oder im Waldesdickicht, auf Strohhaufen oder auf einem Lager unter freiem Himmel. Und nicht nur Mönche, sondern auch Laienanhänger in diesen Ländern geben sich von Zeit zu Zeit der einsamen Meditation hin. Während die einzelnen Meditationen zwar verschiedene vorläufige Ziele haben mögen, ist dennoch das letzte Endziel, zu dem alle direkt oder indirekt hinführen, das Nirvāṇa, d. i. die Erlösung von Gier, Haß und Verblendung.

Dieses Endziel des Buddhismus läßt sich nimmer erreichen durch bloße Gebete oder äußere Handlungen. Nein, der Glaube an die moralische Wirksamkeit äußerer Handlungen ist nach der Lehre Gotama Buddhas geradezu ein Hindernis *(nīvaraṇa)* auf dem Pfade zum Nirvāṇa. Und der einzige Weg zur Erlösung ist die Entfaltung von *samādhi* und *vipassanā*, von geistiger Konzentration und von Einsicht, deren Grundlage die Sittlichkeit oder *sīla* bildet.

Buddha sagt im Saṃyutta-Nikāya: „Was ist nun, ihr

Mönche, das Nirvāṇa? Es ist Freisein von Gier, Freisein von Haß und Freisein von Verblendung. Und was ist der zum Nirvāṇa führende Weg? Es ist Gemütsruhe (*samatha)* und Hellblick *(vipassanā).*" Meditation besteht also erstens in der Entfaltung und Entwicklung der inneren Gemütsruhe und zweitens in der Entfaltung des Hellblicks und der eigenen Erkenntnis, d. i. *vipassanā* oder *paññā.*

Das Wort, das wir meistens mit Meditation wiedergeben, bedeutet wörtlich: Erzeugung, Entfaltung, Entwicklung. Das Pāliwort ist *bhāvanā.* Man unterscheidet also: 1. *samatha-bhāvanā,* 2. *vipassanā-bhāvanā.* Gemütsruhe oder *samatha* aber ist der durch intensive geistige Konzentration oder *samādhi* gewonnene, unerschütterliche Zustand des Geistes.

In einem Buche namens Saṅkhepavaṇṇanā heißt es, daß die Gemütsruhe einen dreifachen Wert hat: Erstens sichert sie eine günstige nächste Wiedergeburt, zweitens führt sie zu gegenwärtigem Wohlbefinden, drittens läutert sie den Geist und macht ihn somit für die Einsicht *(vipassanā)* fähig.

Unter Einsicht ist zu verstehen der Einblick in die Vergänglichkeit, das Elend und die Wesenlosigkeit der das sogenannte Dasein ausmachenden fünf Daseinsaspekte; diese sind der materielle Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesgebilde und Bewußtsein. Nur die Einsicht also besitzt die Fähigkeit, den Menschen dauernd von dem Dasein zu befreien und zum Nirvāṇa zu führen. Gemütsruhe oder *samādhi* aber können an sich keine dauernde Erlösung herbeiführen; sondern Konzentration oder Gemütsruhe bildet die nötige Grundlage zur Einsicht und wahren Erkenntnis. Der Buddha sagt daher: „Übt geistige Sammlung, ihr Mönche. Denn der geistig Gesammelte erkennt die Dinge, wie sie in Wirklichkeit sind."

Über Einsicht heißt es im Milinda-Pañha: „Wenn man eine Lampe in ein dunkles Gemach bringt, die Lampe das Dunkel zerstört, Helle erzeugt und Licht verbreitet, so daß alle Gegenstände sichtbar werden, ebenso auch zerstreut die Einsicht, sobald sie aufsteigt, das Dunkel der Verblendung und gebiert das Licht der Erkenntnis."

Die Einsicht sendet die Erkenntnisstrahlen aus und offenbart die heiligen vier Wahrheiten. Und der strebsame Mönch



schaut mit klarer heller Einsicht die Vergänglichkeit, das Elend und die Wesenlosigkeit des Daseins.

Ebenso wie die Sittlichkeit oder *sīla* die notwendige Grundlage für die erfolgreiche Entfaltung von Gemütsruhe oder Konzentration bildet, ebenso auch bildet die durch *sīla* erlangte Gemütsruhe die notwendige Grundlage zu *vipassanā,* und der Erkenntnisblick bildet die unumgängliche Bedingung zur Erreichung der verschiedenen Stufen der Heiligkeit und des Nirvāṇa.

Die Vipassanā-Übung oder Entfaltung der Einsicht besteht in der intensiven Betrachtung und Analyse aller Daseinserscheinungen, d. i. der Formen, Gefühle, Wahrnehmungen, geistigen Gebilde und des Bewußtseins; in der Betrachtung der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit und Wesenlosigkeit derselben; in der Betrachtung, daß in Wirklichkeit keine von den geistigen und körperlichen Erscheinungsformen getrennte Ich-Wesenheit *(attā* oder *puggala* oder *satta)* existiert. Und diese Anattāwahrheit oder Wahrheit von der Wesenlosigkeit aller Daseinsformen eben ist der Kernpunkt der ganzen buddhistischen Erkenntnislehre. Diese Anattāwahrheit ist die einzige spezifische buddhistische Lehre, eine Lehre, ohne deren Erkenntnis man nicht die Pfade der Heiligkeit gewinnen kann.

Alle die übrigen Lehren mögen sich auch in anderen Systemen oder Religionen wiederfinden; auch die Jhānas wurden schon vor Buddha in Indien erreicht, auch die Liebe wurde von anderen Religionen gepredigt, auch die Vergänglichkeit und die leidvolle Natur des Daseins haben viele indische Religionen gelehrt. Die Anattāwahrheit wurde aber nur von Buddha aufgewiesen. Sie ist daher die einzige charakteristische buddhistische Lehre, mit der das ganze Lehrgebäude des Buddha steht oder fällt. Die Anattā-Erkenntnis ist die Vorbedingung zum richtigen Verständnis der vier Leidenswahrheiten. Und ohne Anattā-Erkenntnis ist eine Erlösung unmöglich. Da aber nur im Buddhismus die Anattālehre existiert, so kann man mit Recht sagen, daß er den Weg zur Erlösung wahrlich aufgezeigt habe.

An dieser Stelle muß ich von den sogenannten 10 Fesseln *(saññojana)* sprechen, die die Wesen an das Dasein ketten;

denn diese 10 Fesseln hat man durch Entfaltung der Einsicht der Reihe nach zu überwinden, um die sogenannten vier Grade der Heiligkeit und damit das Ziel zu erreichen. Diese zehn Fesseln sind:

1) *Sakkāyadiṭṭhi* oder der Glaube an eine unabhängig von Körper und Geist bestehende Ich-Wesenheit oder Attā.

2) *Vicikicchā* oder Zweifelsucht.

3) *Sīlabbata-parāmāsa,* Hängen an Sittenregeln und Gebräuchen.

Diese drei ersten Fesseln schwinden beim Eintritt in die erste Stufe der Heiligung. Diese erste Stufe wird Sotāpannaschaft oder Stromeintritt genannt. — Man ist also endgültig eingetreten in den Strom, der nach dem Nirvāṇa führt und kann nicht mehr zurückfallen. Diesen Grad der Heiligkeit, ebenso wie die späteren Grade erlangt man also durch *vipassanā.*

Die 4. und 5. Fessel sind *kāmarāga* oder sinnliche Begierde und *paṭigha* oder Groll. Diese werden ganz schwach beim Eintritt in die zweite Stufe der Heiligkeit. Dies ist die Sakadāgāmischaft oder Einmal-Wiederkehr. Restlos aber schwinden sie erst beim Eintritt in die dritte Stufe der Heiligkeit. Dies ist die Anāgāmischaft d. i. Nichtwiederkehr, nämlich zu dieser Sinnenwelt.

Die 6.—10. Fessel sind:

6) *Rūparāga* oder Begehren nach formhaftem Dasein.

7) *Arūparāga* oder Begehren nach formlosem Dasein.

8) *Māna* oder Dünkel.

9) *Uddhacca* oder geistige Zerstreutheit und

10) *Avijjā,* Unwissenheit oder Verblendung.

Diese fünf letzten Fesseln schwinden restlos beim Eintritt in die vollkommene Heiligkeit oder Arahatschaft. Der Arahat aber hat das Nirvāṇa erreicht, d. i. den von Gier, Haß und Verblendung freien Zustand.

Nunmehr möchte ich die zur Erweckung der *vipassanā* notwendige Grundlage behandeln, nämlich die innere Gemütsruhe. Zur Erzielung der inneren Gemütsruhe, *(samathabhāvanā)* gibt es viele Konzentrationsübungen. Im Abhidhamma werden 40 solcher Konzentrationsübungen aufgezählt. Die



bekanntesten darunter sind die 10 Kasiṇa-Übungen, die 10 Leichenbetrachtungen (oder *asubha-bhāvanā),* die 10 Gedenken (oder *anussati*), die vier göttlichen Warten *(brahma-vihāra-bhāvanā)* und *ānāpānasati,* das Wachen über Ein- und Ausatmung usw.

Bevor ich auf die einzelnen Samādhi-Übungen näher eingehe, muß ich erst von den verschiedenen Graden der geistigen Konzentration sprechen, ferner von den höheren geistigen Zuständen, nämlich den geistigen Versenkungen oder Vertiefungen *(jhāna),* die durch *samādhi* erreicht werden.

Man unterscheidet drei Stärke-Grade von Samādhi. Diese sind:

1) präliminare Konzentration oder *parikamma-samādhi,*

2) angrenzende Konzentration oder *upacāra-samādhi* und

3) volle Konzentration oder *appanā-samādhi.*

Die präliminare Konzentration tritt ein, sobald man seinen Geist auf eines der Konzentrations-Objekte gerichtet hat. Die angrenzende Konzentration ist gekennzeichnet durch den Eintritt des geistig gesehenen Reflexes (des sogenannten *paṭibhāga-nimitta*). Hierüber später mehr.

Die Erreichung der vollen Konzentration oder *appanā-samādhi* bedeutet den Eintritt in die Jhānas oder Vertiefungszustände. Unter *jhāna* versteht man Vertiefungszustände des Geistes, die man nur in der Abgeschiedenheit durch intensive Konzentrationsübung erreichen mag. Alle sinnliche Wahrnehmung ist in diesem Zustande erloschen; keine Seh- oder Hörempfindung ist mehr vorhanden, kein körperliches Gefühl mehr; wie abgestorben sitzt der Mönch in diesem Zustande da. Alles äußere Bewußtsein ist vollkommen erloschen, und nur der Geist ist noch tätig. Die erste Jhānastufe ist ein Zustand überirdischen Friedens, voll von Freude und seligem Glück. Das abstrakte Denken in Begriffen *(vacīsaṅkhāra)* d. i. die eigentlich sprachliche Tätigkeit des Geistes, ist noch im ersten Jhāna tätig.

Im zweiten Jhāna aber erlischt das sprachliche Denken infolge der intensiveren Konzentrationsübung, und ein Zustand von reiner Freude und seligem Glück ist erreicht, frei von jedem Denken.

Nach dem Verblassen und Verschwinden der Extase jedoch tritt das dritte Jhāna ein; dasselbe ist gekennzeichnet durch ruhiges, gleichmütiges Glück.

Im vierten Jhāna aber tritt vollkommener Gleichmut ein.

Dies also sind die vier Jhānas oder Vertiefungen. Sie werden als sichtbares Wohl im Orden des Heiligen bezeichnet.

Wir kommen nunmehr auf die einzelnen Konzentrationsübungen zu sprechen: Was die 10 Kasiṇaübungen betrifft, so sind dieselben ein rein äußerliches Verfahren, die Jhānas oder Vertiefungen herbeizuführen. Man unterscheidet vier farbige Kasiṇas, vier Element-Kasiṇa, das Raumkasiṇa und das Lichtkasiṇa.

Als Objekt in der Farbenkasiṇa-Übung mag eine entsprechende kreisrunde farbige Scheibe dienen, oder auch bunte Blumen, oder Tücher usw., als Objekt der Erdkasiṇa-Übung mag dienen ein von weitem gesehener, in die Augen fallender Acker oder besser ein eigens zu dem Zwecke hergestellter kreisrunder Fleck Erde. Objekt des Wasserkasiṇa mag sein ein von einer Anhöhe gesehener Teich oder das in einem Topfe befindliche Wasser.

Als Beispiel für die Kasiṇaübung will ich die Übung des Blaukasiṇas anführen, Zu diesem Zwecke nehme man eine blaue, runde Scheibe als die präliminare Marke *(parikamma-nimitta)*. Auf diese Scheibe heftet man seine starre Aufmerksamkeit und erweckt die sogenannte präliminare Konzentration oder *parikamma-samādhi*. Während man beständig diese blaue Scheibe betrachtet, bemüht man sich, den Geist von allen fremden Eindrücken und ablenkenden Gedanken fern zu halten. Indem man so seinen Geist ausschließlich auf dieses eine Objekt gerichtet hält, beginnen die um die Scheibe herum befindlichen Dinge gleichsam zu verschwinden. Die Scheibe selbst aber wird mehr und mehr zu einem bloßen geistigen Phantom. Mag man nun die Augen geschlossen oder offen halten, man nimmt stets die nun mehr und mehr das Aussehen einer leuchtenden Mondscheibe annehmende Kasiṇascheibe wahr. Dies ist die im Geiste erzeugte, aber gleichsam wie mit den Augen gesehene sogenannte „aufgefaßte Marke“ *(uggaha-nimitta.)*



Es ist also nicht das Sehorgan, durch das diese sogenannte „aufgefaßte Marke“ bedingt ist, sondern sie ist lediglich durch den Geist erzeugt *(manomaya)*. Sobald diese nun nicht mehr schwindet und sicher im Geiste aufgefaßt ist, hat man sich an einen anderen Platz zu begeben und dortselbst die Übung fortzusetzen. Indem man nun mit seinem geistigen Auge mehr und mehr die im Geiste aufgefaßte Marke fixiert, wird dieselbe immer reiner und intensiver, bis sie schließlich das Aussehen des leuchtenden Morgensternes erhält. Damit ist die geistige Reflexmarke *(paṭibhāga-nimitta)* erreicht und damit gleichzeitig die sogenannte angrenzende Konzentration *(upacāra-samādhi)*.

Auf dieser Konzentrationsstufe sind bereits alle geistigen Hemmungen *(nīvaraṇa)* geschwunden; keine Gier steigt mehr in diesem Zustande auf, kein Groll ist mehr vorhanden, keine geistige Mattigkeit, keine Aufgeregtheit und Unruhe mehr, keine Zweifelsucht. Denn solange diese Dinge auftreten, kann es keine innere Gemütsruhe geben. Indem man nun diese „Reflexmarke“ im Geiste weiter fixiert, erlangt man schließlich die volle Konzentration *(appanā-samādhi)*. Das aber bedeutet den Eintritt in das erste Jhāna.

Und durch immer intensiver werdende Konzentration auf dies eine Objekt erreicht man weiter der Reihe nach die oben beschriebenen vier Jhānas.

Was die zehn Leichenbetrachtungen anbetrifft, sollen diese dazu dienen, Ekel vor den Leidenschaften zu erzeugen, und dadurch den Geist frei zu machen von der Sinnenlust; denn nur, wenn der Geist frei ist von Leidenschaften, entsteht die innere Gemütsruhe. Die Objekte der Leichenbetrachtungen sind: eine aufgedunsene Leiche, eine in Fäulnis übergegangene Leiche, eine von Würmern zernagte Leiche, ein Knochengerippe usw.

Von den zehn Anussatis oder Betrachtungen sind die drei ersten die bekanntesten; das sind:

die Betrachtung über die Vorzüge Buddhas,
die Betrachtung über die Vorzüge des Dhamma, Lehre
die Betrachtung über die Vorzüge der Jüngerschaft des Buddha.

Diese drei Betrachtungen über Buddha, sein Gesetz und seine Jüngerschaft sind in den buddhistischen Ländern Burma, Ceylon und Siam ein beliebter Gegenstand der Meditation. Sie werden dort täglich von Groß und Klein geübt, sie werden mit Vorliebe beim Blumenopfer vor dem Buddha-Bilde hergesagt.

Von den übrigen Meditationen möchte ich hier nur noch die vier Erweckungen oder Göttlichen Warten, die *brahma-vihāra-bhāvanā* kurz besprechen. Dieselben sind die Erweckung von universaler Liebe oder *metta-bhāvanā*; dann die Erweckung von Mitleid, von Mitfreude und von Gleichmut. Die erste, die „Entfaltung der Liebe“, mag folgendermaßen geübt werden:

Man durchstrahlt mit liebevollem Gemüte die ganze Welt, ohne einen Unterschied zu machen zwischen Freund und Feind, zwischen Tugendhaften oder Lasterhaften. Und nicht nur die Menschen hat man in Liebe zu durchstrahlen, sondern auch die Tiere bis hinab zu den kleinsten Insekten hat man in sein Wohlwollen einzuschließen. Und sich mit allen lebenden Wesen identifizierend hat man in sich den Wunsch zu äußern: „Möchten doch alle Wesen glücklich sein! Möchten sie doch frei sein von der Begehrsucht, der leidengebärenden!“

Diese Übung der Liebesentfaltung läutert das Herz von jeglichem Haß und Groll und erzeugt im Innern Ruhe und Frieden. Ähnlich verhält es sich bei der Entfaltung des Gefühles des Mitleides und der Mitfreude. Bei Ausübung dieser drei Samādhiübungen mag man seine Gedanken zuerst auf eine beschränkte Anzahl von Personen richten, dann auf die Bewohner einer Straße, dann einer Stadt, eines Landes, der ganzen Welt und schließlich auf alle Wesen der niederen und höheren Daseinssphären.

In den Texten heißt es häufig:

„Da, ihr Mönche, durchdringt der Mönch mit liebevollem Gemüte (oder mit mitleidsvollem Gemüte oder mit von Mitfreude erfülltem Gemüte) erst eine Richtung, dann eine zweite Richtung, dann eine dritte, dann die vierte Richtung, dann nach oben und unten und allen Zwischenrichtungen, und sich mit allen Wesen indentifizierend, durchdringt er die ganze Welt mit seiner Liebe — (oder mit seinem Mitleid oder mit seiner Mitfreude), mit weitem, unermeßlichem Gemüte durchdringt er die ganze Welt, sein Gemüt ist frei von jedem Hasse und Groll.“



Die vierte göttliche Erweckung ist die Entfaltung von „Gleichmut“ *(upekhā)*. Während dieser Übung werden alle Dinge mit Gleichmut betrachtet. Mit unerschütterlichem Gleichmut schaut der Geist auf Reichtum wie Armut; mit Gleichmut betrachtet er Glück und Unglück; frei von jeder Zuneigung und Abneigung verharrt der Geist, frei von Liebe und Haß, frei von Freude oder Kummer.

Dieses mag genügen, um einen kleinen Einblick zu gewähren in die Art und Weise des Meditierens.

Bei allen Konzentrationsübungen wird jedoch nicht derselbe Grad der Konzentration erzielt. Bei einigen der Übungen wird nämlich bloß *upacāra-samādhi* erreicht, d. i. die angrenzende Konzentration des Geistes. Das ist aber noch nicht das erste Jhāna. Hierher gehören unter anderem die Betrachtung über Buddha, Dhamma und Saṅgha.

Die Leichenbetrachtungen mögen den Eintritt in das erste Jhāna gewähren.

Die Kasiṇa-Übungen sowie die Übung des Gleichmutes können alle vier Jhānas herbeiführen. Von den Konzentrationsübungen eignen sich die vier Farbenkasiṇas besonders für gehässige Naturen; für unstete Naturen ist die Konzentration auf Ein- und Ausatmung zu empfehlen. Die Kasiṇa-Scheibe muß bei unsteten Naturen stets klein gewählt werden.

Alle obengenannten Samādhi-Übungen dienen also lediglich zur Erzeugung der inneren Gemütsruhe (*samatha*). Diese innere Gemütsruhe nämlich ist, wie wiederholt gesagt, unerläßliche Vorbedingung zur erfolgreichen Vipassanā-Übung d. i. zur Erweckung und Entfaltung von Einsicht. Nur sie vermag uns auf die vier Stufen der Heiligkeit und zum Nirvāṇa zu führen. Zum Zwecke der erfolgreichen Vipassanā-Übung ist es allerdings nicht notwendig, die Jhānas erreicht zu haben; die Erreichung von *upacāra-samādhi* genügt; und während der Jhānas ist die Vipassanā-Übung unmöglich. Denn während der Vipassanā-Übung ist intensives abstraktes Denken und Analysieren nötig; abstraktes Denken aber ist während

des ersten Jhānas recht schwach und überhaupt nicht vorhanden in den drei höheren Jhānas.

Zum Schlusse möchte ich noch einen Auszug geben aus einem Sutta des Pāli-Kanon. Dieses gibt einen Überblick über die heute besprochenen Meditationsübungen. Es enthält somit die ganze Quintessenz der buddhistischen Erlösungspraxis. Es ist das Satipaṭṭhāna-Sutta oder das Sutta über die vier Grundlagen der Geistesklarheit. Bevor ich damit beginne, möchte ich noch den Begriff „*sati*" näher erklären.

*Sati* bedeutet ursprünglich Gedenken und Erinnerung, dann das geistige Gewärtigsein, die beständige Klarheit und Aufmerksamkeit des Geistes. Ohne diese beständige Aufmerksamkeit (*sati*) ist *samādhi* undenkbar, ohne *sati* ist jeder Fortschritt in der Entfaltung der Gemütsruhe *(samatha)* und der Einsicht *(vipassanā)* ausgeschlossen. Der Inhalt des Satipaṭṭhāna-Sutta ist dieser:

Es gibt nur einen Weg zur Läuterung der Wesen, nur einen Weg zur Überwindung von Sorge und Klage, es gibt nur einen Weg zur Vernichtung von Leiden und Kummer, es gibt nur einen Weg zur Gewinnung des rechten Wandels und der Verwirklichung des Nirvāṇa. Dieser eine Weg besteht in den vier Grundlagen der Achtsamkeit oder *sati-paṭṭhāna*. Diese sind: die wachsame Betrachtung erstens über den Körper, zweitens über die Gefühle, drittens über die Gedanken und viertens über die Erscheinungen.

Zu diesem Zwecke begibt sich ein Mönch in den Wald, oder er begibt sich an den Fuß eines Baumes oder an eine einsame Stätte. Dort setzt er sich nieder und bleibt klar besonnen. Klar besonnen atmet er ein und klar besonnen atmet er aus. Jeder Ausatmung und Einatmung ist er sich klar bewußt. Fernerhin ist sich der Mönch klar bewußt beim Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen.

Klar bewußt ist er beim Auf- und Abgehen,
Klar bewußt ist er beim Hinblicken und Wegblicken,
Klar bewußt ist er beim Beugen und Strecken seiner Arme,
Klar bewußt ist er beim Tragen von Gewand und Almosenschale,



Klar bewußt ist er beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken,
Klar bewußt ist er beim Entleeren von Kot und Urin,
Klar bewußt ist er beim Gehen, Stehen, Liegen, Einschlafen und Erwachen,
Klar bewußt ist er beim Reden und Schweigen.

Fernerhin betrachtet im Geiste der Mönch seinen Körper von oben bis unten; er sagt sich: „Mit vielerlei schmutzigen Stoffen ist dieser Körper ausgefüllt. Es gibt da Haare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Knochen, Kot, Urin usw."

Fernerhin betrachtet der Mönch den Körper hinsichtlich der vier Elemente.

Fernerhin stellt er sich vor, er sähe eine Leiche auf dem Leichenfelde liegen, er sähe eine Leiche ein, zwei oder drei Tage nach dem Tode, eine aufgeschwollene Leiche, blauschwarz gefärbt, in Verwesung übergegangen. Und er zieht dann den Schluß: Auch dieser mein Körper ist also beschaffen, auch dieser mein Körper wird so werden, kann dem nicht entgehen.

Ferner stellt er sich vor, er sähe einen von Raubvögeln und Schakalen angefressenen Leichnam. Und auch da zieht er denselben Schluß auf seinen Körper. Er stellt sich vor, er sähe ein Knochengerippe, oder er stellt sich vor, er sähe Knochen nach allen Richtungen zerstreut, hier einen Handknochen, dort einen Fußknochen, dort einen Schenkelknochen, dort den Schädel — oder er stellt sich vor, er sähe in Haufen aufgerichtete Knochen oder er stellt sich vor, er sähe zu Staub zerfallene Knochen. Und er zieht den Schluß auf seinen Körper: Auch dieser mein Körper ist denselben Gesetzen unterworfen, wird so werden, kann diesem Geschicke nicht entgehen.

So betrachtet er den eigenen Körper,
so betrachtet er die fremden Körper,
er bemerkt, wie die Körper entstehen, bemerkt, wie sie vergehen. Nur der Körper ist da, aber keine Ich-Wesenheit verbirgt sich dahinter. Diese Einsicht ist ihm klar gewärtig, und unabhängig lebt er, haftet an nichts mehr in der Welt. Auf diese Weise übt der Mönch die Betrachtung über den Körper.

Bei den Gefühlen wacht der Mönch, indem er sich jedes

aufsteigenden Gefühles klar bewußt ist. Er weiß jedesmal, was für ein Gefühl in ihm aufsteigt; er bemerkt das Wohlgefühl und das Wehegefühl, er bemerkt das sinnliche Gefühl und das übersinnliche Gefühl. Er sieht, wie alle Gefühle entstehen und vergehen. Er erkennt, daß sich hinter den Gefühlen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Fernerhin wacht der Mönch klar bewußt über seine Gedanken: Er merkt, wenn ein Gedanke der Gier, des Hasses oder der Verblendung in ihm aufsteigt, er merkt, wenn der Geist frei von Gier, Haß und Verblendung ist; er merkt, wenn sein Geist zerstreut ist oder abschweift, merkt, wenn der Geist gesammelt ist. Er merkt, wie alle Gedanken entstehen und vergehen, und er erkennt, daß nur die Gedanken da sind, daß sich aber hinter den Gedanken keine Ich-Wesenheit oder *attā* verbirgt.

Fernerhin wacht der Mönch über die aufsteigenden Geistesobjekte oder Erscheinungen *(dhammā)*. Er merkt, sobald eine der fünf geistigen Hemmungen in ihm aufsteigt; er merkt, wie die fünf Hemmungen entstehen und vergehen, und er erkennt, daß sich hinter ihnen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Er durchschaut die sechs Sinnesorgane und die entsprechenden Sinnenobjekte und er erkennt die daraus entspringenden Fesseln. Er sieht, wie diese Dinge entstehen und vergehen, und er ist sich wohl bewußt, daß sich hinter diesen Dingen keine Ich-Wesenheit verbirgt.

Er merkt, wenn eines der sieben Erleuchtungsglieder *(bojjhaṅgas)* in ihm aufsteigt oder anwesend ist, er merkt, wenn die Erleuchtungsglieder in ihm abwesend sind; er merkt wenn diese Dinge in ihm zur Entfaltung gelangen. Und er ist sich wohl bewußt, daß sich hinter diesen Dingen keine Ich-Wesenheit versteckt.

Er ist sich klar bewußt, was Leiden ist, er ist sich klar bewußt, was die Entstehung des Leidens ist, ist sich klar bewußt, was die Aufhebung des Leidens ist, ist sich klar bewußt, was der zur Leidensaufhebung führende Pfad ist.

Er sieht, wie alle Erscheinungen entstehen, er sieht, wie alle Erscheinungen vergehen, er erkennt, daß alles bloße Erscheinungen sind, und er erkennt, daß hinter den Erscheinungen sich keine Ich-Wesenheit verbirgt. Und unabhängig lebt er, — und an nichts in der Welt klammert er sich an.



Wer diese vier Grundlagen der Achtsamkeit auf diese Weise übt, der mag selbst schon nach sieben Jahren, sogar schon nach sieben Tagen das Nirāṇva erreichen.

Und zum Schluß des Sutta kommen noch einmal die wichtigen Worte wie zu Anfang, nämlich: Und diese vier Grundlagen der Achtsamkeit sind der einzige Weg zur Überwindung von Sorge und Klage, sie sind der einzige Weg zur Vernichtung von Leiden und Kummer, sie sind der einzige Weg zur Erreichung des rechten Pfades und zur Verwirklichung des Nirvāṇa.

---

# Die Quintessenz des Buddhismus

(Vortrag gehalten in der Ostasiatischen Gesellschaft Tokyo[1])

Von Bhikkhu Nyāṇatiloka (z. Zt. Tokyo).

Werte Anwesende! Am heutigen Abend will ich Ihnen eine kleine Einführung in das Wesen des ursprünglichen Buddhismus geben, so wie wir ihn heute noch in den buddhistischen Ländern Süd-Asiens antreffen. Wenn es mir auch kaum gelingen dürfte, schon durch diesen einen Vortrag ein volles Verständnis für das dem europäischen Denken im allgemeinen doch noch so ganz fremdartige Gebiet zu erwecken, so hoffe ich dennoch, daß der eine oder andere unter Ihnen einen ihm wichtig scheinenden Gedanken im Geiste erfassen und festhalten wird. Dieser mag ihm dann als Ansporn zum weiteren Vordringen in diese so ganz gewaltige, tiefsinnige Gedankenwelt des Buddhismus dienen. Und sollte es mir gelingen, auch nur einige der über die Lehre Buddhas verbreiteten Vorurteile und falschen Vorstellungen zu zerstreuen, so soll mir das genügen.

Erscheint es z. B. nicht wie eine Ironie, daß gerade diese nüchternste aller religiösen Lehren noch immer von vielen Europäern für Götzendienst und Mystizismus gehalten wird? Hat doch schon Nietzsche diese absolute Nüchternheit und Klarheit des Buddhismus früh erkannt und betont, wenn er sagt: „Der Buddhismus ist hundertmal realistischer als das Christentum, er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt nach einer hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung; der Be-

[1]) Niedergeschrieben und uns zum Abdruck übergeben von Bhikkhu Vappo (Tokyo).



griff Gott ist bereits abgetan als er kommt. Gebet ist ausgeschlossen, ebenso wie die Askese; kein kategorischer Imperativ; kein Zwang überhaupt, selbst nicht innerhalb der Klostergemeinschaft. Eben darum fordert er auch keinen Kampf gegen Andersdenkende; seine Lehre wendet sich gegen nichts mehr als gegen das Gefühl der Rache, der Abneigung, des ressentiment."

Von den anderen unserer größten deutschen Männer, die das wahre Wesen des Buddhismus erkannt, oder besser gesagt, geahnt haben, und den Buddhismus als die höchste Vollendung aller Religionen bezeichnen, sind besonders noch Richard Wagner und Schopenhauer zu nennen.

Man könnte zwei Arten von Buddhismus unterscheiden: erstens den ursprünglichen, den Buddhismus des Tipiṭaka-Kanons; zweitens den späteren Buddhismus, der auf māhayānistische Sanskrittexte zurückzuführen ist. Ersterer ist noch heute in den südasiatischen Ländern Burma, Siam, Cambodja und Ceylon vertreten. Letzteren trifft man in den verschiedensten Graden der Weiterentwicklung und zum Teil sogar verzerrt und entartet in China, Tibet, Japan, Korea und Südsibirien. Genau genommen darf man letzteren überhaupt nicht mehr als reinen Buddhismus bezeichnen; denn wenn er auch einige Anklänge an die ursprüngliche Lehre haben mag, so ist er dennoch in vielen Hauptpunkten dem Wesen derselben geradezu diametral entgegengesetzt. Für den heutigen Vortrag kommt also nur der eigentliche, reine Pāli-Buddhismus in Frage.

Die ursprünglichen Lehren des Buddha sind niedergelegt in drei großen Büchersammlungen, dem sogenannten Tipiṭaka, auf deutsch: Dreikorb. Diese drei Sammlungen sind uns erhalten in einer Schwestersprache des Sanskrit, dem Pāli und zum Teil auch im Chinesischen. Dieselben sind: erstens das Vinaya-Piṭaka, enthaltend die Bücher der Ordensdisziplin; zweitens das Sutta-Piṭaka, enthaltend die Bücher der Lehrreden und drittens das Abhidhamma-Piṭaka, enthaltend die philosophischen Bücher. Die erste dieser Sammlung, das Vinaya-Pitaka enthält im Großen und Ganzen nur die für das Mönchsleben in Betracht kommenden äußeren

Regeln und Bestimmungen und ist wohl zum großen Teile späteren Ursprungs. Die grundlegenden Lehren des Buddhismus aber werden in der bei weitem wertvollsten und wichtigsten zweiten Sammlung behandelt, dem Sutta-Piṭaka, das man daher mit Recht als die älteste authentische Darlegung der Lehre betrachten kann. Die dritte Sammlung, das Abhidhamma-Piṭaka enthält fast durchweg nur physiologische und psychologische Abhandlungen und Erklärungen. Dieselben gehen zwar alle mehr oder weniger auf Aussprüche und Lehren des Sutta-Piṭaka zurück, ihre Entstehung aber hat man zweifellos in eine spätere Zeit zu verlegen, was man an Hand des Sutta-Piṭaka leicht erkennen kann.

Das Abhidhamma-Piṭaka oder die philosophische Sammlung umfaßt sieben zum Teil recht umfangreiche Werke. Da der Inhalt dieser Werke Ihnen vielleicht von Interesse sein dürfte, will ich Ihnen hier eine kurze Inhaltsübersicht derselben geben:

Das erste Buch Dhammasaṅgani gibt eine Analyse der geistigen und körperlichen Phänomene mit Rücksicht auf ihren moralischen Wert.

Das zweite Buch, Vibhanga, enthält Abhandlungen über verschiedene erkenntnistheoretische Probleme, wie: die fünf Daseinsaggregate oder Khandhas, die physischen Grundlagen der sechs Arten des Bewußtseins, die achtzehn physischen und psychischen Elemente, die vier Edlen Wahrheiten vom Leiden, die zweiundzwanzig geistigen Fähigkeiten, die bedingte Entstehung aller geistigen und körperlichen Daseinserscheinungen usw.

Das dritte Buch, Dhātukathā, enthält Besprechungen der achtzehn Elemente oder Faktoren der psycho-physischen Vorgänge, d. i. erstens der sechs physischen Sinnesorgane; zweitens der entsprechenden äußeren Faktoren, wie Lichtwelle, Schallwelle, usw. und drittens der durch die Sinnesorgane und die darauf einwirkenden äußeren Faktoren bedingten Bewußtseinsmomente.

Das vierte Buch, Puggala-Paññatti, enthält Beschreibungen der Individuen je nach ihren hervorstechenden Charakterzügen.



Das fünfte Buch, Kathā-Vatthu, enthält Besprechungen über streitige Punkte der Lehre, über die Irrlehren der im zweiten Jahrhundert nach Buddha bestehenden siebzehn Sekten.

Das sechste Buch, Yamaka, behandelt Paare von philosophischen Gegensätzen.

Das aus fünf Bänden bestehende siebente Buch, Patthāna, behandelt die vierundzwanzig sogenannten Abhängigkeitsbedingungen oder paccayas, durch die bedingt ist die Entstehung der materiellen und geistigen Daseinsphänomene.

Die wichtigsten dieser Bedingungen oder Relationen sind: Motiv, Vorstellung, Prädominanz, Co-Existenz, Ursache, Wirkung usw.

Von den kanonischen Werken des Pāli-Tipiṭaka sind bereits eine Reihe in deutscher und englischer Übersetzung erschienen. „Man hat aber“ — wie der verdienstvolle Pāliforscher Neumann so treffend bemerkt, — „wenig davon gehört, daß die englischen Übertragungen zum geistigen Eigentum auch nur unerheblicher Kreise geworden sind. England hat, wie er sagt — seine Faust auf die Geburtsstätten höchster menschlicher Weisheit gelegt, aber sein Hauptinteresse blieb immer auf Gewürze, auf Reis und Baumwolle konzentriert. Mit Deutschland steht die Sache anders. Oftmals hat man darauf hingewiesen, und seit Beginn der indischen Forschung hat es sich bewahrheitet, daß unter den Völkern Europas die Deutschen den indischen Ariern am nächsten geistesverwandt sind. Kein Volk kommt hinsichtlich der Anlage zu schürfender Geistesarbeit, zu idealistischer Weltanschauung, zu tiefgründiger mystischer Verinnerlichung der indischen Denkweise so nahe wie das deutsche, kein anderes scheint so sehr berufen, das Erbe jener geistigen Schätze anzutreten“.

Bevor ich nun zur eigentlichen Darlegung der Lehre des Buddha übergehe, möchte ich vorerst einige Worte sagen über die Zeit vor seiner Erreichung der Buddhaschaft oder höchsten Erleuchtung. Über diese Zeit berichtet der Buddha selber in folgenden Worten: „Auch ich habe einst, selber der Geburt, dem Altern, der Krankheit, dem Schmerze und dem Sterben

unterworfen, gesucht, was diesem unterworfen ist. Aber nach einiger Zeit entsagte ich der Welt. Und in frischer Blüte, glänzend, dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, zog ich gegen den Wunsch meiner klagenden und weinenden Eltern fort. Ich schor mir Haar und Bart, legte das gelbe Gewand an und zog vom Hause fort in die Hauslosigkeit. Also Pilger geworden, suchte ich nach dem wahren Gute, nach dem unvergleichlichen, höchsten Friedenspfade."

Zuerst begab sich der künftige Buddha oder der Asket Gotama, wie man ihn von nun an nannte, zu den beiden brahmanischen Asketen Ālāra-Kalāma und Uddaka-Rāmaputta, um ihre Lehren kennen zu lernen. Doch ihre Lehren, die auf bloße Gedankengymnastik und geistige Verzückungen hinzielten, konnten ihn nicht befriedigen. Unbefriedigt zog er weiter.

Darauf traf er fünf Büßer, die in fürchterlicher Selbstkasteiung und Abtötung des Fleisches ihr Leben verbrachten und so ihr Heil suchten. Ihnen schloß er sich an. Doch nachdem er es durch Fasten und äußerste Schmerzensaskese so weit gebracht hatte, daß er schließlich kraftlos zusammenbrach, da erkannte er, daß dies nicht der wahre Weg sein konnte. Er verwarf das Fasten und die körperliche Askese und suchte fortan sein Heil im weisen Erwägen. Und als er in die wahre Natur des Daseins einzudringen versuchte, da fand er, wo immer sein Blick hintraf, nichts als eine einzige große Tatsache, das Leiden.

Er erkannte, daß das Geschick der Wesen nicht auf blindem Zufall beruht oder abhängig ist von der Willkür eines imaginären Schöpfers, sondern daß es zurückgeht auf ihr eigenes früheres Wirken. Er betrachtete die Kranken und Aussätzigen und er sah in ihrem Elend und Unglück nur die Wirkungen früher begangener Taten. Er betrachtete die Blinden und Lahmen und sah in ihrer Schwäche und Hilflosigkeit nur die schmerzliche Ernte einer Saat, die sie früher einmal selber ausgesät hatten. Er betrachtete die Reichen und die Armen, die Glücklichen und die Unglücklichen, und auch da sah er immer wieder nur das Gesetz der Vergeltung, das Gesetz von Ursache und Wirkung, den Dharma. Der Dharma oder das von Buddha entdeckte Gesetz der moralischen Weltordnnng läßt sich kurz zusammenfassen in den sogenannten vier Edlen Wahrheiten, nämlich der Wahrheit vom Leiden, der Wahrheit von der Leidensentstehung, der Wahrheit von der Leidensaufhebung und der Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Pfade.



Die erste Wahrheit oder die Wahrheit vom Leiden lehrt, kurz gesagt, daß alles Leben notwendigerweise mit Leiden verknüpft ist. Die zweite Wahrheit oder die Wahrheit von der Leidensentstehung lehrt, daß alles Leiden in selbstischem Begehren (taṇhā) und Verblendung (avijjā) wurzelt. Sie erklärt aber auch fernerhin den Grund für die scheinbare Ungerechtigkeit in der Natur, insofern sie lehrt, daß nichts in der Welt ohne Ursache oder Grund sein kann, daß nicht nur alle in uns schlummernden Tendenzen, sondern auch unser ganzes Schicksal, alles Wohl und Wehe aus Ursachen resultieren, die teils in diesem, teils in einem früheren Leben zu suchen sind. Ebenso lehrt uns die zweite Wahrheit, daß das zukünftige Leben aus demjenigen Samen hervorgehen muß, den wir in diesem oder einem früheren Leben ausgesät haben. Die dritte Wahrheit oder die Wahrheit von der Leidensaufhebung erklärt, daß durch Aufhebung von Begehren und Verblendung schließlich auch alles Leiden erlöschen muß. Die vierte Wahrheit oder die Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Pfade gibt die Mittel an, wie dies zu verwirklichen ist. Es ist der sogenannte achtfache Pfad, bestehend in rechter Erkenntnis, rechter Gesinnung, rechter Rede, rechter Handlung, rechter Lebensweise, rechter Tatkraft, rechter Geistesklarheit und rechter Konzentration.

Von diesen vier Edlen Wahrheiten möchte ich hier die zum allgemeinen Verständnis des Buddhismus notwendigen Hauptpunkte herausgreifen und näher beleuchten und damit gleichzeitig mit einer Reihe von Vorurteilen aufräumen, die bezüglich des Buddhismus verbreitet sind. Zuerst aber will ich den Inhalt des achtfachen Pfades in kurzen Umrissen

skizzieren, da eben dieses in Wirklichkeit die ganze buddhistische Praxis ausmacht.

Die erste Stufe d. i. rechte Erkenntnis oder sammā-diṭṭhi besteht in der Erkenntnis der vier Edlen Wahrheiten oder mit anderen Worten in der Erkenntnis der wahren Beschaffenheit der Welt und der sie regierenden Moralgesetze.

Die zweite Stufe d. i. rechte Gesinnung oder sammā-saṅkappa besteht in gierloser, haßloser und barmherziger Gesinnung.

Als dritte Stufe d. i. rechte Rede oder sammā-vācā gelten solche Worte, die wahr sind, nicht roh, nicht verleumderisch, nicht unsinnig.

Als vierte Stufe d. i. rechte Handlung oder sammā-kammanta gilt die Vermeidung von jeglichem Töten, von unehrlichem Nehmen und von geschlechtlichen Ausschweifungen.

Als fünfte Stufe d. i. rechte Lebensweise oder sammā-ājiva gilt eine solche Lebensweise, die anderen weder Schaden noch Leiden verursacht.

Die sechste Stufe, d. i. rechte Tatkraft oder sammā-vāyāma, besteht in der Anstrengung, schlechte Werke, Worte und Gedanken zu vermeiden und Rechtschaffenheit, inneren Frieden und Weisheit in sich zu entfalten.

Die siebente Stufe, d. i. rechte Geistesklarheit, oder sammā-sati, besteht darin, daß man klar ist bei allem, was man tut, spricht und denkt, und daß man sich stets die Wirklichkeit vor Augen hält.

Die achte Stufe, d. i. rechte Konzentration, oder sammā-samādhi, ist diejenige Konzentration des Geistes, die auf das Gute gerichtet ist, also verbunden ist mit rechter Tatkraft und rechter Geistesklarheit und zum inneren Frieden führt.

Dieser achtteilige Pfad ist ein Pfad der inneren Selbstkultur, der inneren Veredlung. Durch bloßen äußeren Kult, durch bloße Zeremonien, blinden Glauben und selbstische Gebete — so lehrt der Buddha — wird man nimmermehr einen wahren Fortschritt im Guten erwirken.

Der Buddha sagt daher: „Seid eure eigene Leuchte, seid eure eigene Zuflucht, sucht nach keiner andern Zuflucht; die Wahrheit sei eure Leuchte, die Wahrheit sei eure Zuflucht, sucht nach keiner anderen Zuflucht.“ Um einen dauernden Fortschritt im Guten zu sichern, müssen nach dem Buddha alle unsere Anstrengungen notwendigerweise auf eigene Erkenntnis und Einsicht gegründet sein. Jeder absolute geistige und moralische Fortschritt auf dem Pfade setzt rechte Erkenntnis oder sammā-diṭṭhi voraus. Sīlabbata-parāmāsa oder der Glaube an den moralischen Wert bloßer äußerer Regeln und Riten bildet nach des Buddhas Lehre ein mächtiges geistiges Hindernis, nīvaraṇa, und wer seine Zuflucht in bloßen äußeren Handlungen sucht, ist noch weit entfernt vom rechten Pfade und von wahrer Sittlichkeit, denn diese hängt von unserer inneren Geistesverfassung ab. Der Glaube an äußeren Kult und an Riten aber führt zu geistiger Abstumpfung, zu Intoleranz, Selbstüberhebung, Fanatismus und Grausamkeit, zu Krieg und Blutvergießen, wie uns das Mittelalter ja zur Genüge lehrt. Über die Wertlosigkeit äußerer Riten hat sich der Buddha klar und unzweideutig ausgesprochen. Er sagt: „Nicht kann man von Verblendung frei werden durch bloßes Studium der heiligen Schriften, nicht durch Opfergabe an Götter, noch durch Fasten, oder auf dem Boden liegen, noch durch harte und strenge Nachtwachen, noch durch das sinnlose Hersagen von Gebeten. Nicht kann man frei werden von Gier durch bloße Gaben an Priester oder durch Selbstkasteiung oder Befolgung von Riten. Nicht etwa durch den bloßen Fleischgenuß wird man unrein, wohl aber durch Trunksucht, Hartnäckigkeit, Scheinheiligkeit, Betrug, Neid, Selbstüberhebung, Verachtung anderer, Anmaßung und üble Gedanken. Dadurch wird ein Mensch unrein.“

Und weiter sagt der Buddha: „Keinem ausschweifenden Genußleben sich hingeben, dem niedrigen, unheilsamen, und auch keiner Selbstkasteiung sich hingeben, der leidvollen, unheiligen, unheilsamen“: diese beiden Extreme hat der Buddha verworfen, — und er hat den mittleren Pfad aufgefunden, der sehend und wissend macht, der zum Frieden führt, zur Durchschauung, Erleuchtung und zum Nirvāṇa. Es ist dieser edle, achtfache, zur Leidensaufhebung führende

Pfad, der da besteht in rechter Erkenntnis, rechter Gesinnung, rechter Rede, rechter Handlung, rechter Lebensweise, rechter Tatkraft, rechter Geistesklarheit und rechter Konzentration.

Insofern nun der Buddha lehrt, daß jeder wirkliche innere Fortschritt notwendigerweise durch eigene Erkenntnis bedingt ist, so ist eben in seiner Lehre jeder blinde Dogmatismus und Autoritätsglaube ausgeschlossen. Dies kommt klar zum Ausdruck in einer Rede des Aṅguttara-Nikāya. Dort heißt es:

Einst gelangte der Erhabene auf seinen Wanderungen im Kosalerlande mit einer großen Schar von Mönchen in der Kālāmerstadt Késaputta an. Es kam nun den Kālāmern aus Késaputta die Kunde zu Ohren: „Der Asket Gotama, der Sakyersohn, ist in Késaputta eingetroffen.“ Über jenen erhabenen Gotama aber hat sich folgender edler Ruf verbreitet: Dieser fürwahr ist der Erhabene, Heilige, Vollkommen-Erleuchtete, der im Wissen und Wandel Vollendete, der Gesegnete, der Weltkenner, der Meister der Götter und Menschen. Er erklärt diese Welt mit ihren Engeln, Teufeln und Göttern, mit ihren Scharen von Asketen und Priestern, nachdem er sie selber erkannt und durchschaut hat. Er verkündet das Gesetz, das im Anfang glorreiche, in der Mitte glorreiche, am Ende glorreiche, dem Sinne und Wortlaut nach ganz und gar vollkommene, lehrt einen völlig geläuterten Wandel. Gut ist es, solche Heilige zu sehen.“ Und es begaben sich die Kālāmer aus Késaputta dorthin, wo der Erhabene weilte. Nach gebührender Begrüßung sprachen die Kālāmer zum Erhabenen also: „Es kommen da, o Herr, einige Asketen und Priester nach Késaputta, die lassen bloß ihren eigenen Glauben leuchten und glänzen, den Glauben der Anderen aber beschimpfen, schmähen, verachten und verwerfen sie.

Wieder andere Asketen und Priester, o Herr, kommen nach Késaputta; und auch diese lassen bloß ihren eigenen Glauben leuchten und glänzen, den Glauben der Anderen aber beschimpfen, schmähen, verachten und verwerfen sie.

Da sind wir denn, o Herr, im Unklaren, sind im Zweifel,



wer wohl von diesen Asketen und Priestern Wahres und wer Falsches lehrte.“

„Recht habt ihr, Kālāmer, daß ihr da zweifelt und Bedenken tragt. Bei einer Sache, bei der man eben zweifeln muß, ist euch Zweifel aufgestiegen. Richtet euch Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach dem, was von alters her einer dem andern nachredet, nicht nach Gerüchten, nicht nach der Überlieferung der heiligen Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Deduktionen, nicht nach dem äußeren Scheine, nicht nach Ansichten und Grübeleien, die euch zusagen, nicht nach dem Scheine der Möglichkeit, und glaubt nicht etwa darum nur, weil der Asket euer Meister ist; sondern, wenn ihr selber erkennt, daß diese oder jene Dinge schlecht und verwerflich sind, von den Verständigen getadelt werden, und, ausgeführt und unternommen, zu Unheil und Leiden führen, so mögt ihr dieselben verwerfen. Wenn ihr aber erkennt, daß sie gut und untadelig sind und zum Segen und Wohle führen, so mögt ihr dieselben ausüben.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer: gereicht die Gier, der Haß oder die Verblendung, die im Menschen aufsteigen, ihm zum Heile oder Unheile?“

„Zum Unheile, o Herr!“

„Aus Gier, Haß und Verblendung, ihr Kālāmer, von Gier, Haß und Verblendung überwältigt, gefesselten Geistes, tötet man Lebendes, vergreift man sich an seines Nächsten Weib, redet man falsch und spornt auch die anderen dazu an, was einem lange Zeit zum Unheil und Leiden gereicht.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer, sind diese Dinge gut oder schlecht?“

„Schlecht, o Herr.“

„Verwerflich oder untadelig?“

„Verwerflich, o Herr.“

„Und führen diese Dinge, ausgeführt oder unternommen, zum Unheile oder Leiden, oder nicht? Oder wie steht es hiermit?“

„Diese Dinge, o Herr, führen zum Unheil und Leiden.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer: gereicht die Begehrlosigkeit,

Haßlosigkeit und Weisheit, die im Menschen aufsteigen, ihm zum Heile oder Unheile?“

„Zum Heile, o Herr.“

„Frei von Gier, Haß und Verblendung, Kālāmer, von Gier, Haß und Verblendung nicht überwältigt, ungefesselten Geistes, tötet man nicht Lebendes, vergreift man sich nicht an fremdem Eigentum, nimmt man nichts Ungegebenes, vergeht man sich nicht an seines Nächsten Weib, redet man nicht falsch und spornt nicht die anderen dazu an, was einem lange Zeit zum Segen und Wohle gereicht.“

„Was glaubt ihr, Kālāmer: sind diese Dinge gut oder schlecht?“

„Gut, o Herr“.

„Und führen diese Dinge, ausgeführt und unternommen, zum Wohle oder nicht?“

„Zum Segen und Wohle, o Herr.“

„Ich habe, Kālāmer, also gesagt: „Geht nicht, Kālāmer, nach Hörensagen, nicht nach dem, was von alters her einer dem andern nachredet, nicht nach Gerüchten, nicht nach der Überlieferung der heiligen Schriften, nicht nach bloßen Vernunftsgründen und logischen Deduktionen, nicht nach dem äußeren Scheine, nicht nach Ansichten und Grübeleien, die euch zusagen, nicht nach dem Scheine der Möglichkeit und glaubt nicht etwa darum bloß, weil der Asket euer Meister ist; sondern, wenn ihr selber klar erkennt, daß diese oder jene Dinge schlecht und verwerflich sind, von den Verständigen getadelt werden und, ausgeführt und unternommen, zu Unheil und Leiden führen, so mögt ihr dieselben verwerfen. — Wenn ihr aber selber klar erkennt, daß diese oder jene Dinge gut und untadelig sind, von den Verständigen gepriesen werden, und, ausgeführt und unternommen, zum Segen und Wohle führen, so mögt ihr dieselben ausüben.“ Was ich also gesagt habe, habe ich in bezug hierauf gesagt.

„Also von Begierde und Übelwollen befreit, Kālāmer, wahnlos, wissensklar, besonnen, durchdringt der Mensch mit einem von Liebe und Mitleid oder von Mitfreude oder von Gleichmut erfüllten Geiste erst eine Richtung, dann eine zweite, dann eine dritte, dann die vierte.



Ebenso durchdringt er oben, unten, nach allen vier Richtungen, überall, allerwärts die ganze Welt mit einem von Liebe, Mitleid, Mitfreude oder Gleichmut erfüllten Geiste, einem weiten, umfassenden, unermeßlichen, von Haß und Übelwollen befreiten.“

„Mit einem also von Haß und Übelwollen befreiten, also unbefleckten, also geläuterten Geiste, Kālāmer, ist dem Menschen in dieser Welt der zweifache Trost gewiß: „Gibt es eine andere Welt und gibt es eine Frucht, ein Ergebnis der guten und schlechten Taten, so ist es möglich, daß ich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, auf glücklicher Fährte, in himmlischer Welt wieder erscheine; gibt es aber keine andere Welt und keine Frucht, kein Ergebnis der guten und schlechten Taten, so lebe ich eben hier in dieser Welt ein leidloses, glückliches Leben, frei von Haß und Übelwollen.“

Genau so verwerflich aber wie der blinde Glaube an die Existenz von Dingen ist, genau so verwerflich ist die fanatische Leugnung einer Sache aus dem Grunde, daß man sie selber nicht gesehen oder erkannt habe. Den, der solches tut, vergleicht der Buddha mit einem Blindgeborenen, der die Existenz von Sonne und Mond bestreitet, weil er sie nicht selber sehen kann. Dies also wäre bloß ein negativer Glaube, während der andere ein positiver ist. Der negative Glaube aber ist ebensowenig wie der positive Glaube ein Produkt der eigenen Erfahrung und Erkenntnis. Jeder aber, der auf dem Erlösungspfade fortschreiten will, muß die Wahrheit in sich selber erfahren und erkennen. Ohne eigene Erkenntnis oder sammā-diṭṭhi, gibt es keinen wirklichen Fortschritt auf dem achtfachen Erlösungspfade. Wahrlich, die Lehre des Buddha ist vielleicht die einzige religiöse Lehre, die keinen Glauben an Traditionen und geschichtliche Begebenheiten fordert, sondern lediglich an die eigene Erkenntnis und eigene Tatkraft des Menschen appelliert. Denn, wo auch immer es denkfähige Wesen gibt, da mag der Dharma, d. i. die von Buddha entdeckte und verkündete moralische Weltgesetzordnung, erkannt und das durch den achtfachen Pfad erreichbare Ziel verwirklicht werden, denn dieser vom

Buddha verkündete achtfache Pfad der inneren Veredlung ist universell.

In jedem, selbst dem tiefstehendsten Wesen, schlummert die Fähigkeit, selber einmal diesen Pfad in höchster Vollkommenheit in sich zu verwirklichen. Und wer immer einen edlen Lebenswandel führt, ein solcher wandelt schon mehr oder weniger auf diesem achtfachen Friedenspfade, auf dem alle edlen Männer gewandelt sind, wandeln und wandeln werden. Der Dharma, oder das Gesetz arbeitet eben überall und zu allen Zeiten in genau derselben Weise, ganz einerlei, ob man als Buddhist, Christ, oder Mohammedaner oder mit irgend einem anderen Namen bezeichnet wird. Im Buddhismus zählt eben bloß die innere Verfassung des Menschen und die daraus entspringende Gesinnung und Tat, nicht aber ein bloßer Name. Der wahre Jünger des Buddha steht allem Dogmatismus fern; er ist ein Freidenker im edelsten Sinne des Wortes. Er gefällt sich weder in positiven Dogmen noch in negativen Dogmen; denn er weiß: beides sind bloß Meinungen, bloße Ansichten, auf Verblendung und Selbstwahn gegründet. Darum auch sagt der Buddha von sich: „Der Vollendete ist frei von jeder Theorie, denn der Vollendete hat es ja selber gesehen:
So ist die Form, so entsteht sie; so löst sie sich auf.
So ist das Gefühl, so entsteht es, so löst es sich auf.
So ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so löst sie sich auf.
So sind die geistigen Tendenzen, so entstehen sie, so lösen sie sich auf.
So ist das Bewußtsein, so entsteht es, so löst es sich auf“.

Diese buddhistische Lehre von der Phänomenalität und Nichtigkeit der das Dasein ausmachenden fünf Aggregate oder Khandhas ist eben keine Theorie, sondern eine Wahrheit, die von jedermann selber verwirklicht werden kann, und durch deren durchdringende Erkenntnis der Mensch sich loslöst von allen selbstischen Regungen und den wahnlosen Geisteszustand, das Nirvāṇa, erreicht.

Nach dem Buddhismus nämlich ist das, was wir mit individuellem Dasein, mit Individuum oder Person usw. bezeichnen, in Wirklichkeit nichts weiter als ein bloßer Prozeß körperlicher und geistiger Phänomene, ein Prozeß, der bereits seit undenkbaren Zeiten vor der augenfälligen Geburt im Gange war, und der auch nach dem Tode sich noch für undenkbare Zeiten fortsetzen wird.



Was man mit Körper bezeichnet, ist ein bloßer Name für eine Kombination mannigfacher Bestandteile, bildet also in Wirklichkeit an sich keine in sich abgeschlossene Einheit, keine Persönlichkeit. Jeder weiß, daß der Körper sich von Augenblick zu Augenblick verändert, daß beständig alte Zellen abbrechen und neue entstehen, kurzum, daß der Körper alle sieben Jahre ein anderer ist. So ist also der Körper des neugeborenen Kindes nicht derselbe, wie der des Schulknaben, und der Körper des jungen Mannes nicht derselbe Körper wie der des Greises. Der Körper ist also nicht ein beharrendes Etwas, sondern vielmehr ein beständig wechselnder Prozeß von absterbenden und neu-entstehenden Zellen. Was wir aber das Geistige im Menschen nennen, ist ein beständig wechselnder Prozeß von Gefühlen, Wahrnehmungen, Willensvorgängen, ein unaufhörliches Wechseln von Bewußtseinsinhalten. Jetzt taucht ein Freudegefühl auf, dann wieder ein Wehegefühl, in diesem Augenblick besteht der eine Bewußtseinszustand, im nächsten Augenblicke ein anderer. Das, was wir also ein Wesen, ein Individuum, eine Person nennen, hat keine für sich als solche unabhängig bestehende Realität. Im absoluten Sinne, oder paramattha-vasena, gibt es kein Individuum, keine Person, sondern bloß beständig wechselnde Kombinationen von physischen Zuständen, von Gefühlen, Wahrnehmungen, Willensvorgängen und Bewußtseinsmomenten. Gerade wie das, was wir mit Wagen bezeichnen, unabhängig von Achse, Rad, Deichsel usw. keine Existenz hat, oder gerade wie Haus eine bloße Bezeichnung ist für Steine, Holz, Eisen und andere Bestandteile, die auf eine bestimmte Weise zusammengefügt sind, und in Wirklichkeit keine gesonderte Haus-Einheit existiert: genau in derselben Weise ist das, was wir mit „Ich“ oder „Person“ usw. bezeichnen, nur eine Kombination körperlicher und geistiger Bestandteile. „Individuum“, „Person“, „Ich“, „Du“, „Er“, usw. gelten im Buddhismus als bloße landläufige Bezeichnungen oder vohāra-vacana und nicht als Realitäten oder paramattha-dhammā. Und nicht nur bilden

die körperlichen und geistigen Daseinsphänomene keine Realität, sondern auch innerhalb oder außerhalb derselben wissen wir von keiner Ichheit oder einem Seelenwesen, das der Besitzer oder Eigentümer desselben wäre. Wenn also in den buddhistischen Texten von Personen oder der Wiedergeburt von Personen die Rede ist, so geschieht dies stets bloß der gegenseitigen leichteren Verständigung wegen und im landläufigen Sinne oder vohāra-vasena. Es gibt eben, nach dem Buddhismus, im absoluten Sinne oder paramattha-vasena, nur unzählige Daseinsprozesse, unzählige Daseinswellen in diesem großen, ewig-wogenden Meere der Formen, Gefühle, Wahrnehmungen, Willens- und Bewußtseinsmomente. Und innerhalb dieser Phänomene gibt es *nichts*, was beharrend wäre, selbst nicht für die Zeitdauer zweier Augenblicke. Diese Phänomene haben eine momentane Dauer. Sie sterben in Wirklichkeit alle Augenblicke und alle Augenblicke werden neue geboren: ein beständiges Sterben und Geborenwerden, ein unaufhörliches Auf- und Abwogen. Alles befindet sich in einem beständigen Fließen. „Panta rhei" alles fließt, sagt daher mit Recht Heraklit. Alles befindet sich in einem ewigen Wechsel körperlicher und geistiger Phänomene. Auf diese Weise folgt Augenblick auf Augenblick, Tag auf Tag, Jahr auf Jahr, Leben auf Leben. Und so arbeitet denn dieser unaufhörlich wechselnde Prozeß durch Tausende, ja, durch Äonen von Jahren hindurch. Ein ewig wogendes Meer geistiger und körperlicher Phänomene: dies ist das Dasein, dies der Saṁsāra, die Welt des Entstehens und Vergehens, des immer und immer wieder sich Neugebärens, Alterns und Sterbens. Und dieses Gesetz von der Phänomenalität und Wesenlosigkeit alles Daseins muß man durchschaut haben, um die vier Edlen Wahrheiten richtig verstehen zu können.

Zum besseren Verständnis der zweiten Edlen Wahrheit ist es noch fernerhin nötig, von einer Lehre des Buddhismus zu sprechen, die gar häufig falsch verstanden wird und oft Anlaß zu allerhand Mißverständnissen gibt, nämlich der sogenannten Wiedergeburtslehre. So wirft man z. B. dem Buddhismus häufig vor, daß er einerseits ein Seelenwesen, eine Ich-Einheit, einen Ātman oder im Pāli attā, leugne, andererseits aber eine Seelenwanderung lehre. Nichts ist falscher als dies; denn der Buddha lehrt keine Seelenwanderung. Die buddhistische Wiedergeburtslehre hat nichts zu schaffen mit der brahmanischen Reincarnations- oder Seelenwanderungslehre. Nach der brahmanischen Lehre nämlich gibt es eine vom Körper unabhängige Seele, die nach dem Tode die körperliche Hülle verläßt und in einen neuen Körper hinüberwandert, gleichwie einer ein altes Gewand ablegen und ein neues anziehen möchte. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der buddhistischen Wiedergeburtslehre. Der Buddhismus erkennt kein von der Materie getrenntes Dasein als möglich an. Sämtliche geistigen Zustände sind durch die physischen Sinnesorgane bedingt und können ohne dieselben nicht bestehen. Geist ohne Materie ist für den Buddhisten eine Unmöglichkeit.



Wie wir nun gesehen haben, sind die geistigen Phänomene, ebenso wie alles Körperliche, dem beständigen Wechsel und der Veränderung unterworfen, und kein beharrendes Element, keine Ich-Wesenheit oder attā, ist da zu entdecken. Wo es aber kein reales, beharrendes, unveränderliches Etwas oder attā gibt, da kann man auch nicht von der Transmigration oder Wanderung eines solchen reden.

Wie nun aber ist Wiedergeburt denkbar ohne ein Ich, ohne ein Seelenwesen? Wie kann Wiedergeburt stattfinden ohne etwas, das wiedergeboren wird? Hier sei gleich von vornherein darauf hingewiesen, daß auch das Wort „Wiedergeburt" nicht ganz zutreffend ist, und daß das, was wir im Deutschen mit Wiedergeburt bezeichnen, in Wirklichkeit nichts anderes ist, als das auf geistigem Gebiete wirkende Kausalitätsgesetz oder Karma. Wie nämlich alles in der physischen Welt gesetzmäßig vor sich geht, wie jedes Entstehen eines physischen Zustandes auf einen vorangehenden Zustand, die sogenannte Ursache, zurückzuführen ist: genau so muß man annehmen, daß dieses Gesetz auch auf geistigem Gebiete seine universale Geltung hat, und daß, wenn irgend ein physischer Zustand sich auf Ursachen und Gründe zurückführen läßt, auch auf geistigem Gebiete alles eine entsprechende Ursache oder einen Grund haben muß.

Lassen Sie uns nun dieses Gesetz anwenden auf die Ge-

burt eines Menschen. Sollte es da etwa ein bloßer Zufall sein, wenn z. B. Zwillinge einen ganz verschiedenen Charakter haben? Doch wohl sicher nicht. Obzwar diese von denselben Eltern und zur selben Zeit geboren werden, zeigt sich dennoch häufig bei ihnen, oft schon unmittelbar nach der Geburt, ein ganz wesentlicher Unterschied des Charakters und der Tendenzen. Woher dieser Unterschied? Woher diese gänzliche Verschiedenheit des Charakters? Es ist ein unbedingtes Postulat unseres Denkens, daß dies nicht auf Zufall beruhen kann, sondern einer Ursache bedarf. Weder auf physischem noch geistigem Gebiete kann irgend ein Zustand gedacht werden ohne Ursache, d. h. ohne einen ihm vorangehenden, verwandten Zustand. Aus dem einen physischen Zustande, z. B. der Milch entwickelt sich als Wirkung ein neuer Zustand, der Käse. Ist nun der Käsezustand eingetreten, so existiert die *Milch als solche* nicht mehr. Jeder materielle und geistige Zustand *stellt also eine* Wirkung dar. Beim Erscheinen der Wirkung aber *hat die* Ursache aufgehört zu existieren. Die Ursache für das neugeborene Kind kann demnach unmöglicherweise in den beiden Eltern anzutreffen sein, denn in diesem Falle müßten beide Eltern, d. i. die Ursache, im Momente der Befruchtung, d. i. der Wirkung, selber aufhören zu leben. Wohl übt die geistige Verfassung der Eltern, besonders der Mutter, einen großen Einfluß aus auf den Charakter des neu entstandenen embryonalen Lebewesens, doch die untrennbare Einheit der geistigen Individualität kann unmöglicherweise die Eltern als die eigentliche, innere Ursache haben. Man verwechsle also hier nicht die eigentliche Ursache, d. i. den vorangegangenen Zustand, mit den später hinzutretenden Einflüssen. Wenn übrigens das neue Individuum als unteilbares Ganzes die Eltern als Ursache hätte, dann müßten auch ein für allemal die Kinder genau denselben Charakter besitzen wie die Eltern. *Das ist* aber nicht der Fall.

Nach buddhistischer Auffassung ist zur menschlichen Befruchtung, d. i. zur Entstehung des menschlichen embryonalen Lebewesens, dreierlei erforderlich: das Ovum, die Samenzelle und die von irgend einem Individuum im Momente des Todes ausgesandten Energien oder Kamma-vega. Vater und Mutter



liefern nur das nötige physische Material zur Entstehung des neuen Menschen. Was das Charakteristische aber, die bereits im Foetus latent liegenden Neigungen und Fähigkeiten anbetrifft, so läßt sich die Lehre des Buddhismus über diesen Punkt etwa folgendermaßen wiedergeben: die im Todesmomente von dem mit seinem ganzen Wesen krampfhaft am Leben hängenden, lebensbejahenden Individuum ausgesandten Energien schlagen blitzartig in einem neuen empfängnisfähigen Mutterschoße ein; und durch Einwirkung auf Ovum und Samenzelle entsteht, gleichsam als Niederschlag, das menschliche embryonale Lebewesen, die sogenannte Stammzelle. Dieser Vorgang läßt sich noch vergleichen mit der Wirkung der Schallwelle. Nämlich die beim Sprechen hervorgebrachten, sich fortpflanzenden Luftvibrationen, genannt die Schallwellen, rufen durch ihre Einwirkung auf das Gehörorgan eines anderen in demselben einen Ton, d. i. eine rein subjektive Empfindung, hervor. Es findet also bei diesem Vorgange keineswegs das Hinüberwandern eines Tones statt, sondern lediglich eine Kraftübertragung. In analoger Weise lassen die vom Sterbenden ausgesandten Energien aus dem von den Eltern gelieferten Material ein neues leiblich-geistiges Individuum erstehen. Aber keine Hinüberwanderung eines Wesens oder einer Seele findet statt, sondern lediglich eine Kraftübertragung.

Dieser beständig sich wiederholende Wiedergeburtsprozeß läßt sich am besten mit einer Wasserwelle vergleichen. Bei der Welle nämlich bewegt sich nicht die geringste Wassermasse über den Wasserspiegel fort, sondern das über den Wasserspiegel scheinbar dahineilende Wellengebiet ist in Wirklichkeit nichts weiter als die Summe unzähliger, sich nebeneinander reihender Hebungen und Senkungen von Wassermassen. Und durch eine Hebung und Senkung wird die Entstehung immer wieder neuer Hebungen und Senkungen verursacht. Ebenso auch lehrt der Buddha keine Wesenheiten, die das Meer des Saṁsāra durcheilen, sondern bloße Daseins**wellen**, bloße Prozesse beständig wechselnder körperlicher und geistiger Daseinsphänomene. Die treibende Kraft aber in diesem Daseins- und Wiedergeburtsprozesse ist der krampfhaft am Leben festhaltende, daseinsbejahende Wille, m. a. Worten das selbstische

Begehren oder taṇhā, das wir bereits als die Ursache des Leidens erkannt haben.

Somit ist der gegenwärtige Lebensprozeß die Objektivation des entsprechenden vorgeburtlichen lebensbejahenden Willens, und der jetzige lebensbejahende Wille ist die Ursache des nach dem Tode sich fortsetzenden Lebensprozesses. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist das selbstische Begehren nicht nur die unmittelbare Ursache des gegenwärtigen geistigen und körperlichen Leidens, sondern auch das gebärende Prinzip alles Daseins und damit die Bedingung zu allem körperlichen und geistigen Leiden überhaupt. Dies ist aber in kurzen Worten der Sinn der zweiten Edlen Wahrheit, der Wahrheit der Leidensentstehung.

Was nun die dritte Wahrheit, die Wahrheit von der Leidensaufhebung anbetrifft, so glauben viele irrtümlicherweise, daß dieses Endziel des Buddhismus, das sogenannte Nirvāṇa identisch sei mit der Vernichtung des Ichs oder der Persönlichkeit. Wie wir aber gesehen haben, gibt es in Wirklichkeit gar keine Ichheit und damit auch kein Hinüberwandern des Ichs in einen neuen Mutterschoß. Und der nach dem Tode neu beginnende körperlich-geistige Prozeß ist in keiner Weise eine Fortsetzung des früheren, sondern lediglich eine durch die Willensverfassung des Sterbenden erzeugte Wirkung. Wäre also die Nichterzeugung eines Individuums eine Vernichtung, dann müßte ja — wenigstens für den nicht an Wiedergeburt Glaubenden — genau so auch die geschlechtliche Enthaltsamkeit eine Vernichtung von Leben bedeuten, da man doch dadurch die Erzeugung von Kindern vermeidet. Wie kann man überhaupt dort von einer Lebensvernichtung sprechen, wo noch gar kein Leben existiert, das vernichtet werden könnte! Wohl aber läßt sich eher behaupten, daß der vom selbstischen Begehren befreite Arahat oder Heilige infolge seiner gemäßigten Lebensweise zum mindesten ebenso lange lebt wie der von selbstischen Wünschen und aufregenden Leidenschaften Verzehrte. Und ist denn übrigens die Selbstlosigkeit für das Wohl der Welt nicht weit besser als die Selbstsucht, die Wurzel alles Jammers und Elends in der Welt? Dieses selbstische Begehren ist doch die offenbare Ursache von Zank und Streit, von Morden und Blutvergießen, von Intoleranz und Grausamkeit, von Trunksucht und von jederart Verbrechen.



Der Buddha sagt: „Von Begehren getrieben, ihr Jünger, von Begehren gereizt, eben nur aus eitel Begehren, streiten Könige mit Königen, Adelige mit Adeligen, streitet die Mutter mit dem Sohne, der Sohn mit der Mutter, der Vater mit dem Sohne, der Sohn mit dem Vater, streitet Bruder mit Bruder, Bruder mit Schwester, Schwester mit Bruder, Freund mit Freund. Also in Zwist, Zank und Streit geraten, gehen sie mit Fäusten aufeinander los, mit Steinen, Stöcken oder Waffen. Und so eilen sie dem Tode entgegen oder tödlichem Schmerze. Das aber, ihr Jünger, ist die sichtbare Leidensverkettung, durch Begehren gefügt, durch Begehren erhalten, durch Begehren schlechthin bedingt.

Und ferner noch, ihr Jünger: Von Begehren getrieben, bricht man Verträge, betrügt, stiehlt, verführt Ehefrauen. Da lassen die Fürsten einen ergreifen und verhängen mancherlei Strafen über einen. Und so eilt man dem Tode entgegen oder tödlichem Schmerze. Das aber, ihr Jünger, ist die sichtbare Leidensverkettung, durch Begehren gefügt, durch Begehren erhalten, durch Begehren schlechthin bedingt.

Und ferner noch, ihr Jünger: von Begehren getrieben, von Begehren gereizt, eben nur aus eitel Begehren wandelt man in Werken, Worten und Gedanken den Weg des Unrechtes und gelangt bei der Auflösung des Körpers nach dem Tode abwärts, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil. Es gibt eine Zeit, ihr Jünger, wo das große Weltmeer versiegt, nicht mehr da ist.

Es gibt eine Zeit, ihr Jünger, wo die gewaltige Erde vom Feuer verzehrt wird, nicht mehr da ist. Nicht aber, ihr Jünger, das sage ich, gibt es ein Ende des Leidens für die in Verblendung versunkenen Wesen, die, im selbstischen Begehren verstrickt, immer und immer wieder zu erneuter Geburt geführt werden und den endlosen Kreislauf des Saṁsāra durcheilen."

Einst begab sich ein Brahmane zum Ordensälteren Sāriputta und sprach: „Nirvāṇa, Nirvāṇa, so sagt man Freund Sāriputto. Was ist nun dieses Nirvāṇa, o Freund?"

„Die Aufhebung der Gier, o Freund, die Aufhebung des

Hasses, die Aufhebung des Wahnes: das nennt man das Nirvāṇa."

„Gibt es nun, o Freund, einen Weg, einen Pfad, der zu diesem Nirvāṇa hinführt?"

„Ja, o Freund, es gibt einen Weg, es gibt einen Pfad, der sehend und wissend macht, der zum Frieden führt, zur Durchschauung, zur Erleuchtung, zum Nirvāṇa. Es ist dieser edle achtfache Pfad, der da besteht in: rechter Erkenntnis, rechter Gesinnung, rechter Rede, rechter Handlung, rechter Lebensweise, rechter Tatkraft, rechter Geistesklarheit und rechte Konzentration."

Das höchste und letzte Endziel des Buddhismus ist also das Nirvāṇa, die Aufhebung alles Wahns und selbstischen Begehrens und damit gleichzeitig die Aufhebung alles Elends. Ich fühle hier die Notwendigkeit, nochmals ganz ausdrücklich zu betonen, daß ohne die Erkenntnis der Phänomenalität und Prozeßartigkeit alles Daseins weder ein eigentliches Verständnis der sogenannten Wiedergeburtslehre, noch auch der Lehre von der Leidensaufhebung, von dem Nirvāṇa, denkbar ist. Wer die Lehre von der Wesenlosigkeit aller Daseinsformen, die sogenannte Anattā-Lehre, nicht ganz klar erfaßt und durchschaut hat, wird immer wieder der Ansicht verfallen, daß der Buddha als Endziel die Vernichtung der Persönlichkeit oder des Ichs lehre. Und ein solches Ziel muß ihm begreiflicherweise schrecklich und verwerflich erscheinen.

Der der buddhistischen Lehre häufig gemachte Vorwurf, daß sie die Menschen notwendigerweise zu Melancholikern und Pessimisten machen müsse, ergibt sich aus dem bereits Gesagten als völlig unbegründet. Denn nur dann könnte man den Buddhismus als pessimistische Lehre bezeichnen, wenn der Buddha nichts weiter gewußt hätte, als die Menschen immer bloß auf die eine Tatsache des Leidens und Elends hinzuweisen. Dem ist aber, wie Sie sehen, nicht so; denn der Buddha hat ja nicht nur die Tatsache des Leidens aufgedeckt, sondern er hat auch die Ursache des Leidens gewiesen und gezeigt, wie man sich restlos davon befreien kann.

Im Hinblick darauf aber wäre man eher berechtigt, den



Buddhismus als den kühnsten Optimismus zu bezeichnen, der je gelehrt wurde.

Der Buddhismus ist eine Lehre, die selbst dem Unglücklichsten Trost und Hoffnung gewährt, die jedem, selbst dem tiefstehendsten Verbrecher, die schließliche Erreichung der Vollkommenheit in Aussicht stellt, und zwar nicht etwa durch Glauben oder Gebete oder körperliche Askese oder Zeremonien oder äußere Werke, sondern durch das Wandeln und ernste Ausharren auf diesem achtfachen Pfade der inneren Veredlung, der da besteht in rechter Erkenntnis, rechter Gesinnung, rechter Rede, rechter Handlung, rechter Lebensweise, rechter Tatkraft, rechter Geistesklarheit und rechter Konzentration des Geistes.

---

Vom gleichen Verfasser sind im

# Oskar Schloß-Verlag

ferner noch erschienen:

*Die Reden des Buddha aus dem Aṅguttara-Nikāya des Pāli-Kanons.* Erster Band: 8.— Mk. — Zweiter Band: 8.— M. — Dritter Band: 5.— Mk. — Vierter Band: 6.— Mk. — Fünfter Band: 8 Mk. Preis der Gesamtausgabe in fünf Bänden brosch. 33.— Mk.; Halbl. 40.— Mk.; Ganzl. mit Goldaufdruck 50.— Mk.

*Die Fragen des Milindo (Milindapañha).* Zwei Bände. Preis brosch. I. Bd. 5.50, II. Bd. 5.— Mk., in Halbl. I. Bd. 8.—, II. Bd. 7.— Mk.

*Das Wort des Buddha.* Eine Übersicht über das ethisch-philosophische System des Buddha in den Worten des Sutta-Piṭaka. Zweite deutsche Auflage (4.—12. Tausend). Preis geb. 2.— Mk.

*Puggala-Paññatti. Das Buch der Charaktere.* Aus dem Abhidhamma zum ersten Male übersetzt. Preis Halbl. 4.50 Mk.

*Die vier heiligen Wahrheiten.* Preis 0.30 Mk.